

「普遍的なもの」の所在

—J・バトラーによるハーバーマス批判によせて—

辰 巳 伸 知

時代や地域を越えて妥当する知識や規範は存在するか、存在するとすればどのようなものに関してどういう根拠や権限に基づいてそう言えるのか。それは、過去数百年にわたって西洋の哲学・思想が自らの成立根拠とかがかわらせて問うてきたアポリアである。少なくともそれは、カントとヘーゲルの理論理性と実践理性に関する対立的立場が明瞭になる19世紀以降は、明示的に哲学をはじめとする諸学の大きなテーマとなってきた。その際の出発点は、知識と規範のコンテクスト性の発見、すなわち命題的真理と規範的正当性は所与の何らかの共同体や集団に共有された背景的地平に照らしてのみ判断でき、またそのような地平は相互に共約不可能な多元性をもっているという認識であり、したがってコンテクストを越える「普遍的なもの」を提示しようとする際には、このような認識と折りあいをつけねばならなくなってきたのである¹⁾。そのような努力は、デルタイの生の哲学やフッサールの生活世界の問題、ガダマーの哲学的解釈学、後期ヴィトゲンシュタインの言語ゲームの構想などに代表される哲学プロパの領域だけでなく、マリノフスキーやエヴァンス・プリチャード以降の脱西欧中心主義的志向を有する人類学、社会学における「意味学派」の系列、さらには1960年代以降のポスト経験主義の科学論にも見いだせる。以上のような主として欧米の学問諸領域で展開されてきた議論とは別の——とはいうものの、同時にそういった議論にしばしば大きな挑戦的課題を突きつけてきた——社会的、政治的現象が1960年代以降に突出してきた。国民国家の内外でこれまで「声」を奪われてきたさまざまなマイノリティの運動と、国民国家の動揺や再編、および新たなナショナリズム

1) Alessandro Ferrara, "Universalism: Procedural, Contextualist and Prudential", in *Jürgen Habermas Volume III* (SAGE Publications, 2002), p. 321.

ムの台頭の動き等がそれである。社会運動の質的転換とも関連する 60 年代以降の新たな傾向を一言で表わすなら、それは「特殊主義」particularism 的主張の爆発的増大とでも言う事態であろう。

抑圧、差別、搾取を被ってきたり、あるいは端的に無視されてきたりしたマイノリティの抗議運動は、従来社会的な正義の名のもとに、マジョリティには保証されている権利や物質的利得を自らのために求める性質であったものが、他とは区別された自らが属する集団の特殊性、唯一無比性を掲げてその承認を求めるとともに集団レベルでの特殊な権利を要求する運動へと変質してきた。「平等」や「人権」という普遍的理念を掲げて社会的な不正と戦う運動から、「差異」を強調する「承認をめぐる政治」(Ch・テイラー)、あるいはしばしば用いられる表現を使うなら「アイデンティティ・ポリティクス」が前景化する²⁾。

そして 80 年代以降には、さらにこれに「ポスト・コロニアル」な言説状況が加わる。あらゆる言説について言えることであろうが、特に「普遍性」について語る際には、現在のわれわれはもはや言説主体が「状況に位置づけられて」(situated) いることをぬきに考えるわけにはいかない。どこの誰がどういう文脈で何のために普遍性を主張しているのかが問われねばならない。また、普遍性にまつわる言説を戦略上効果的に利用するためには、そのための権力的資源が必要となる。歴史的に「普遍性」の側に身を置き続けてきたのは欧米の人々であり、今でも欧米の知識人や政治家が人権や民主主義を「普遍性」と結びつけて主張するとき、それに対して特に非西洋の側から「文化帝国主義」や「新植民地主義」の嫌疑がかかるのも故なきことではない。

しかし、複数の文化を縦断する「普遍的なるもの」など存在しないという主張は安易であり、危険でもある。そのような主張自体が普遍妥当性を要求しているという再帰的な遂行的矛盾はさておき、普遍性の問題が単にヘゲモニーの問題に解消されてしまおうとするなら、異なった文化の間にはヘゲモニーをめぐるむき出しの経済的、政治的、軍事的闘争か、あるいは相互の無関心しかありえないだろう。しかし現実には、国民国歌の内部でもその間でも、闘争やせめぎあいのなかで言説のレベルで普遍性をめぐる議論がなされており、マイノリティの運動の成否はそこにかかっていることは否定できない。普遍性がヘゲモニーをめぐる経済的、政治的、軍事的勝者の専

2) 国民国家の枠内でこの問題に対処しようとしてきたのは、マルチカルチュラリズムと呼ばれる立場である。その理論と実践が抱える問題についての簡にして要をえた整理については、関根政美、『エスニシティの政治社会学——民族紛争の制度化のために——』(名古屋大学出版会, 1994 年)を参照。

有物であるのなら、敗者の側には浮かび上がる機会はないと言える。しかし、普遍性は、支配の道具であると同時に歴史的に不利な立場におかれてきた側の抵抗と解放のための武器でもあり、美的体験へと閉塞してしまうことのない「有和」の契機ととらえることもできる。

コンテキストや生活形態の複数性に鋭敏な、支配と自己正当化の道具に墮すことのないような新たな普遍主義は、どのように構想可能か。この点をめぐって本稿では、ポスト構造主義哲学の諸前提を携えてラディカルな構築主義的議論を展開しているジュディス・バトラーと、執拗に「未完の近代のプロジェクト」を擁護し「コミュニケーション的理性」の解放的潜勢力を力説するユルゲン・ハーバーマスという一見対照的な思想家の「普遍的なもの」に関する所説を検討したい。とくに前者の後者に対するにべもない批判が正当か否かが問題となる。

1. 「まだない not yet」ものとしての普遍的なもの

1996年に出版された論集『愛国心について——^{パトリオティズム}愛国主義の限界をめぐる論争』³⁾に、バトラーは「文化における普遍性」と題された論考を寄せている。これは、バトラー独自の普遍性概念を、あくまでもその概念の必要性自体を肯定する目的のために展開している論考である。このテーマで書かれたバトラーの論考としてはこの論集に収められたものが最も詳細ではあるが、ここで展開されている議論の内容、さらには文体も、異なる議論のコンテキストのなかで1977年に出版された『触発する言葉——遂行的発言の政治』⁴⁾や2000年のエルネスト・ラクラウとスラヴウイ・ジジェクとの共著『偶発性・ヘゲモニー・普遍性——左翼をめぐる現在の対話』⁵⁾で反復されている。通常、ポストモダニズム（バトラー自身はこのレッテルを不適切と考えているので、ポスト構造主義と言う方が適切かつ正確だろうが⁶⁾）の思想潮流に棹さず陣営は、「普遍性」という概念に対しては激しい拒否反応を示すか、すくなくとも冷淡である

3) Martha C. Nussbaum with Respondents, *For Love of Country: Debating the Limits of Patriotism* (Beacon Press, 1996) マーサ・C・ヌスバウム他、辰巳伸知/能川元一訳、『国を愛するということ——愛国主義の限界をめぐる論争——』（人文書院、2000年）

4) Judith Butler, *Excitable Speech: A Politics of the Performative* (Routledge, 1997)

5) Judith Butler, Ernesto Laclau and Slavoj Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left* (Verso, 2000) ジュディス・バトラー、エルネスト・ラクラウ、スラヴォイ・ジジェク、竹村和子/村山敏勝訳『偶発性・ヘゲモニー・普遍性——新しい対抗政治への対話——』（青土社、2002年）

6) Seyla Benhabib, Judith Butler, Drucilla Cornell, Nancy Fraser, *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange (Thinking Gender)* (Routledge, 1995), pp.35-57.

ことを考えるなら、近年のバトラーによるこの概念の熱心な擁護ぶりは注目に値する。

『愛国心について』は、1994年の『ボストン・レビュー』誌⁷⁾の特集「愛国主義かコスモポリタニズムか？」に寄稿された論考のいくつかに加筆訂正を加えたものと、若干の書き下ろしによって成り立っている⁸⁾。「文化における普遍性」は、「すべての文化にカント主義者が？」と題された『ボストン・レビュー』誌に掲載されたものとのバトラーの論考に大幅に加筆されたもの（倍以上の分量）である。中間部分に新たな文章を挿入している形になっており（この部分にハーバーマスについての言及が含まれる）、論旨には基本的に変化はない。

マーサ・C・ヌスバウムによる「愛国主義とコスモポリタニズム」という問題提起の論考に対して16人の論者がコメントを寄せて、ヌスバウムがそれらに回答するという形になっているこの本のテーマは、「愛国主義」や「愛国心」の本質と、コスモポリタニズムと対置された場合の特にアメリカ合州国という文脈のなかでのそれがもつ政治的、倫理的、教育的含意についてであるが、バトラーの「文化における普遍性」は文体もさることながらその内容において異彩を放っている。というのも、彼女はここではヌスバウムの所説に直接接合しようとはしておらず、他の論者とは異なって「愛国主義」についてもローカルなものやナショナルなものへの忠誠や愛着についても論じていないからである。そのかわりに彼女は、人種や民族、国境や地域、ジェンダーやセクシュアリティを越えると称するコスモポリタニズムに伏在する普遍主義的前提を問題にする。

まずバトラーは、「普遍的なもの」がもつ意味は文化的に変異することということを強調する。さまざまな文化的コンテクストのなかで、そのつど普遍的なものは表明 articulate され、そのときどきの慣習として定着・凝固していくが、その際の普遍的なものが指し示す範囲は一定していない。しかし、このことからバトラーが引き出す結論は、普遍的なものに対する懐疑主義的立場ではない。彼女が「言わんしていることのすべては、普遍的なものの表明にあたっては常に同一とは限らない文化的条件があるということ、ならびにその言葉は、まさしくこれらの明らかに普遍的とは言えない条件を通じて吾々にとっての意味を獲得するということである。」⁹⁾ 何が普遍的で何がそうではないのか、普遍的なもののうちに包含されるものの範囲や限界は、現行

7) *Boston Review*, Oct/Nov, 1994, vol. X IX, No. 5

8) 論争の経緯や問題点については、訳書に収めた拙稿「訳者解説」を参照。

9) Judith Butler, "Universality in Culture", Martha C. Nussbaum with Respondents, op. cit., pp. 45-46. 邦訳 89 ページ

の慣習によって支配されている。しかしながら「普遍性の範囲を支配する現行の慣習がもつ文脈依存的で文化的な性質は、普遍的という言葉がもつ有効性や重要性を否定するものではない」¹⁰⁾（強調原文）とバトラーは主張する。

バトラーにとっては、今ここにある「確立された普遍性の慣習」が本質的に普遍的なものを構成するのではない。歴史的、文化的に文脈依存的に表明される普遍性は、そのつどの限界をもつというだけでなく、普遍化の過程において「声をもたないもの」「語ることのできないもの」を産出し、それらを「普遍的なもの」の圏域から排除する。つまり普遍化は、他者化と排除を通じてそれによって正当化されるものの肯定的な自己同一性を確保するための営為でもあった、と言えよう。バトラーは、人種差別は現行のわれわれの普遍性に関する観念の本質をなしているというエチエンヌ・バリバルの主張を引き合いに出しているが、ヨーロッパ近代に範をとった文明化と文明化された理性的で主体的な人間という像を普遍化することにより、そこから逸脱しているか、そこにまで達していない——そしておそらく永遠に達することはない——と決めつけられた他者は、対等な権利を担う主体とは見なされなくなる。また彼女は、自らの理論と実践の双方にとって重要なテーマであり続けてきたレズビアンとゲイの人権という領域を例にあげている。この点に関して彼女はここでは詳しく述べていないが、同性愛者の人権については現在でも未決着の問題であり続けている。欧米の多くの国で、同性愛者が同性愛行為を行う、あるいは単に同性愛者であるというだけで処罰されたのは、さほど昔のことではない。場合によっては死刑に処せられる場合も珍しくなく、そういう点では人間としての生存権すら剥奪されていた。現在でも、たとえば異性愛者には保証されている、法的に結婚しそのもとでのさまざまな便益を享受する権利は多くの国において同性愛者には認められていない。ブルジョワ民主革命を通じて高らかに宣言された人権の普遍性は、実際は教養と財産をもつ男性のみを「人間」と見なすことによって成り立っており、19世紀の半ばまでは圧倒的多数の労働者階級、20世紀の初頭までは女性全体が権利主体としての「人間」の埒外におかれてきたことは周知の通りであるが、現在でも、グローバルな、コスモポリタンな市民権の可能性や必要性について議論されているように、多くの権利が国民国家の境界内に閉ざされたままになっている。

普遍的なものが包摂する範囲が限定されており、そこから排除される諸々の主体が存在するという状況が常に反復されるとするなら、やはり普遍性の主張とは支配を行

10) *ibid.*, p. 46. 邦訳 89 ページ

使するための単なるイデオロギーなのか？バトラーは、そうは考えない。確かに現行の慣習や法的規定のなかで言明されているいかなる内容も完結した普遍性を示すものではないし、また将来においていかなる普遍的なものが現れるかを予期することもできない。しかし、「普遍性の観念そのものを拡張し実質的なもの」にしたり、「普遍的なものそのものに継続的にみがきをかけていく」可能性はある。それは、「普遍的なものについての排他的規定を支配する（人種差別的慣習を含む）現行の慣習によって公権賦与から除外されてきた諸々の主体が、公権賦与の言語を奪取し『遂行的矛盾 performative contradiction』を作動させる状況」¹¹⁾にある。つまり、普遍的なものから排除されてきた人々が、それが実は普遍的なものでも何でもないことを示す異議申し立てのなかで、普遍的なものへの包摂を要求するのである。このような運動のあり方をバトラーが「遂行的矛盾」と呼んでいるのは、普遍的なものへの参入を要求する行為が、普遍的なものの現存を否定しているからである。しかし、そのような行為こそが、「民主主義そのものの将来にわたる運動にふさわしい普遍性についての歴史的基準を継続的に改定し、それにみがきをかけるのに決定的に重要」¹²⁾である、とバトラーは考える。

バトラーにとって普遍的なものとは、排除された人々の異議申し立てのなかに矛盾をはらみつつ前景化し、戦略的に用いられると同時にそれ自体を実質化していく不在である。「普遍的なものはまだ表明されていないと主張することは、『まだない not yet』ということが普遍的なものそのものの理解にとってふさわしいと主張することなのである。すなわち普遍的なものによって『実現されていない』ままのものが、普遍的なものを本質的に構成するのである。……普遍的なものは決してそれについての慣習的な定式に等しいものではなくて、いかなる一連の法的伝統によっても適切に法典化されてこなかった、原理として要請され修正に開かれた理念 ideal として現れるのである。」（強調原文）終わることのないプロセスのなかで、欠如としてそのつかいま見られ切望される普遍的なもの。そうした「まだない」ものとしての「普遍的なものは、（それ自身の）外部からの挑戦に対する応答のなかでのみ表明されうるのである。」¹³⁾

11) ibid., pp. 47-48. 邦訳 91 ページ

12) ibid., p. 48. 邦訳 92 ページ

13) ibid., pp. 48-49. 邦訳 92-93 ページ

2. 「手続き的 procedural」普遍主義

何らかの具体的な言明や制度や文化的要素を「普遍的」と称する立場には、エスノセントリズムの嫌疑がかかることは避けられない。それらが多数によって共有されたり支持されたりしているという事実を引きあいに出して自らの「普遍性」を証示しようとしても、そこにあるのは単に「多」であって「普遍」ではないし、むしろ逆にそれは力のあるマジョリティによる支配の所在を証示しているだけと受けとられかねない。実質的普遍主義が自らを正当化する術は、限りなく行き詰まっている。

バトラーは、普遍的なものの理念をダイナミックなせめぎ合いの場におくことによって、できあがった実質として凝固するのを阻止しそれを将来へと開放しようとするが、ハーバーマスは、まったく異なる理論戦略で普遍主義のアポリアを解決しようとする。彼は、真理や正義といった問題に対して「手続き的」な観点からのアプローチを試みることによって、それらの領域における言明の妥当性について普遍主義的な解答を与えることができると考える。そのアプローチは、実質的な主張を基礎づけるという役割を放棄して、そのような主張が展開されるコミュニケーションの場における普遍的で不可避の条件や議論の規則を探索するという課題を引き受ける。

ハーバーマスの普遍主義は、コミュニケーション的行為や討議（この二種のコミュニケーションの様態の区別については後述）における発話行為の普遍的構造、すなわち実際に言語を用いて意思疎通しあう際にコミュニケーション参加者が自らの発言に結びつけている妥当要求 *Geltungsanspruch* の提出と認証の手続きがもつ普遍性と、当該のテーマに関して承認が求められる妥当要求が一定の論証の手続きを踏むことによって普遍化へと開かれているという事情と結びついている。特に、倫理的な判断、すなわち規範的正当性を主張する言明に関しては、19世紀の功利主義の台頭以来1970年代にジョン・ロールズが登場するまで、その普遍化可能性については懐疑主義的な見解が主流だったが、ハーバーマスはロールズとは異なったやり方で——ロールズの場合は、正義についての実質的な項目を導出しようとしている——討議倫理学という構想のなかで倫理的相対主義を克服しようとしてきた。コミュニケーションの一般的構造は別にして——とはいっても、それが導き出される再構成的科学として構想されている彼の普遍的語用論は、可謬主義的であることが強調されており、したがって一般的なコミュニケーションのプロセスの頭上はるかにあるものではないのだが——ハーバーマスにとっての普遍的なものは、普遍的なものへと道を開く理性的合意のなかにある。

次章で見るように、バトラーはハーバーマスやハーバーマスに連なる人々が言明の普遍性を担保する規範的な概念として「合意」に依拠することに強く抵抗しているのであるが、バトラーのハーバーマス批判に対して検討を加える前に、ここではハーバーマスにとって合意とはどういう理論的位置価値をもつものか考えてみたい。

ハーバーマスは次のように述べている。「発話能力のある話者は、事実に達成されたあらゆる合意が虚偽でありうることを知っている。しかし、彼らは、虚偽の（あるいは単に強制された）合意という概念に先立って、それをいう根拠として理性的な合意という概念をおいている。」¹⁴⁾ ハーバーマスは真理概念に関して「対応説 *Korrespondenztheorie*」や「模写説 *Abbildtheorie*」を批判して「合意説 *Konsensstheorie*」を支持し展開しているが、彼の真理の合意説は人々がそのつど合意に達した言明がすなわち真理なのだ、などという主張ではない。もしそうであるなら、古代ギリシャのソフィストたち以来おなじみのシニカルな相対主義と何ら変わらなくなる。ハーバーマスは、状況依存的に成立した合意と理性的合意をあくまで区別している。では、それらはどこで区別されるのか？

理性的合意は、討議 *Diskurs* のなかで達成される。ハーバーマスは、日常のコミュニケーション的行為と討議をコミュニケーション的行為の理論を構想しはじめた 70 年代初頭以来一貫して区別している。コミュニケーション的行為とは、人々が日々の生活のなかで遭遇する問題についてコミュニケーションを手段に行為調整をはかる行為である。その際に、生活世界から文化的伝承のストックや連帯という資源を受けとるのだが、通常はそれらは自明のものとして受けとられ、意識されることすらほとんどない。しかし、いったん発話行為に結びつけられた妥当要求が問題化すると、コミュニケーション的行為はその場その場の生活連関から離陸した討議へと移行する。そこでは問題化した解釈や主張や説明や正当化が、その妥当性に関して吟味される。しかし、この討議のなかで達成しえた合意ですら、理性的な合意であると保証するものはないかのように思われる。保証するものが合意であるというのなら、循環論法になるからである。この問題に対処するために、ハーバーマスは「理想的発話状況」という概念を導入する。

80 年代以降のハーバーマスは、無用の誤解を避けるためにこの言葉を使わなくなっている。つまり、それは理想的発話状況などというものは非現実的であり、将来的に

14) Jürgen Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, (Suhrkamp, 1984) S. 114.

も実現不可能であるという非難を可能にしている誤解である。70年代のハーバーマスは、このような誤解を生みかねない表現、すなわちあたかもそれが将来実現されるべき解放された社会のモデルであるかのような言い方もしているが（その点については、後に撤回している）¹⁵⁾、この用語を用いる際の基本的な構想は初期の頃から今日に至るまで一貫している。すでに、1972年にハーバーマスは、次のようにはっきりと述べている。「理想的発話状況は、経験的現象ではないし、単なる構成物でもない。それは、討議における不可避の、相互に引き受けあう想定なのである。……われわれが発話行為の実行に際して、あたかも理想的発話状況が単なるフィクションではなく現実的なものであるかのようにふるまうということは、議論の前提に属していることである。」¹⁶⁾

われわれは、あらゆる討議において相互に理想的発話状況を想定しあわざるをえない。理想的発話状況とは、コミュニケーションが外部の状況依存的な影響だけではなくコミュニケーションの構造そのものから生ずる強制によっても妨げられない発話状況を指す。それは、日常的な行為の強制や利害関係から離脱しており、またコミュニケーション参加者全員が発話行為の機会が対称的に配分されている状況であり、そのなかでは「よりよい論拠」に備わっている「強制なき強制」のみが支配し、共同で真理探究を行うことができる。こうした理想的発話状況が単なるフィクションとしてではなく現実であるかのように反事實的 *kotrafaktisch* に想定することによってのみ、了解を志向する発話行為は可能になる、とハーバーマスは考える。したがって、理想的発話状況という概念は、カント的な意味での規制原理でない。なぜなら「言語による了解の第一幕で、われわれは常にすでにこのような想定を行わねばならないからである。」¹⁷⁾

理性的な合意とは、理想的発話状況のもとでなされた合意ではない。現実にはそのような状況は存在しないし、近似的にありえたとしてもだからそこで達成された合意は理性的だと断言することも困難である。そこで、ハーバーマスは次のように述べる。「私のテーゼは、こうである。理想的発話状況の先取りは、われわれが事実に達成された合意に理性的合意の要求を結びつけてもよいということをもっぱら保証する。同時に、この先取りは、事実に達成された合意のすべてを疑問に付し、真の了解を十分に示しているのかどうかという点に基づいて検査することのできる批判的尺度ともな

15) ebd., S. 126.

16) ebd., S. 180-181.

17) ebd., S. 126.

る。」(強調原文)¹⁸⁾ つまり、反事実的に想定された理想的発話状況を先取りすることにより、そのもとで達成された合意は、理性的な合意であるという要求を発する権利があるということである。もちろん、それは理性的合意でも何でもなくて、単に強制された、あるいは巧みに誘導された合意だという異議申し立ては十分可能であるし、討議のなかでのそのような再帰的なチェックは、むしろ不可欠であろう。しかしだからといって、「理性的合意」という概念が無意味化するわけではない。

3. バトラーによるハーバーマス批判に対する批判

ハーバーマスの手続き的普遍主義に対して、バトラーはどのような判断を下しているのだろうか。バトラーは、「文化における普遍性」のなかで一箇所だけハーバーマスに言及し、彼の立場は合意を理想化して前提している立場だとして批判している。それは、「さまざまな『文化の配置』から普遍的な合意をつくり出すという必然的に困難な課題、ならびにそのなかでは普遍性が雑多で互いに拮抗する姿をとるさまざまな言語の間での翻訳という困難な実践を回避する」「楽園追放以前の *prelapsarian* 主張」だとされる¹⁹⁾。この件の「楽園追放以前」という表現は、意味の一義性、同一の発言は場所を問わず同一の意味をもっており、語り手と聞き手は意図した内容と解釈して受容した内容を通常同一のものとして共有するというパラダイスを指していると思われる。

しかし、バトラーがここで文化の多様性やせめぎあいに対処するための翻訳という困難な作業を回避するものとしてハーバーマスと並置しているのは、国際法という形で制度化されている「普遍性」に依拠するマリ・マツダである。人種差別発言に代表されるような侮蔑発言 *hate speech* に対して、それが普遍的に受けいられてきた法典によって違法とされているという理由で保護されるべきではないとするマツダは、明らかに合意によって確立されたものとして普遍性を理解しているし、またそこで主張される普遍性は、特定の内実、たとえば人種的差異によって人を差別してはならないという規範的内容を備えた実質的普遍性である。このような立場と、ハーバーマスの手続き的普遍主義の立場とを「合意」という観念のもとに共約可能なものとして並置できるであろうか？ バトラーはできると考えているようである。実際、バトラーは、

18) ebd., S. 118.

19) Butler, op. cit., p. 49. 邦訳 94 ページ

共著のなかでラクラウとジジェクとともに次のようにも言っている。「しかしながら、われわれ三人（バトラー、ラクラウ、ジジェク）は全員、普遍性はスタティックな前提でもアプリアリな所与でもなく、その反対にいかなる確定的なその現象様態にも還元できないプロセスないし状況として理解されねばならない、と主張する。……その過程でわれわれはそれぞれ、普遍性についての異なったイデオロギー的配置を考察し、その問題に対する実質的アプローチと手続き的アプローチの双方に警告を発している。したがってわれわれは（われわれ内部での区別はあるが）発話行為の前提として前もって確立された普遍性を発見したり呼び出したりするハーバーマス流の努力とわれわれとを区別する。」²⁰⁾

この点について考えるためには、バトラーのテキストのなかでもやや詳しくハーバーマス批判を展開している『触発する言葉』に赴かねばならない。『触発する言葉』の当該の箇所は、レイ・ラングトンやキャサリン・マッキノンによるポルノグラフィ批判を批判するという文脈で、独自の意味論に従いながら「彼女らと同じ文化的欲望」を共有するハーバーマスを批判するという形になっている²¹⁾。ポルノグラフィは発言の歪みをもたらしめているのであり、そのような歪みをもたらしことのない合意に根ざしたコミュニケーション的発話状況を規範的に対置するという発想は、ハーバーマスのだというわけである。

バトラーはここで、合意という理想は合意によって確定された一義的な意味を言葉がもたなければ意味をなさない、と主張する。多義的な言葉の出現はその理想を脅かすので、ハーバーマスは合意に達するためには語が一義的な意味に対応していなければならぬと主張しているとして、バトラーは次の文言をハーバーマスの『近代の哲学的ディスクルス』から引用している。「理解のプロセスの生産性は、あらゆる参加者が、相互理解に達することを可能にする準拠点、すなわち同じ発言には同じ意味が与えられるという準拠点にとどまる限りにおいて、問題のないものになる。」²²⁾（強

20) Butler, Laclau, Žižek, op. cit., p. 3. 邦訳 9 ページ

21) Butler, *Excitable Speech*, pp. 86-87.

22) *ibid.*, pp. 86-87. Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne* (Suhrkamp, 1995), S. 233. バトラーがここで引用しているハーバーマスの文言は、哲学と文学の相違を「原-エクリチュール」という概念で消去してしまうジャック・デリダを批判する付論のなかにある。したがって語用論的なハーバーマスの議論を知るにはあまり適切なテキストとは言えない。本稿であげたバトラーの著作のなかでハーバーマスから直接引用しているのはこのテキストからの二箇所だけであるということも考えあわせるなら、また本文中でも指摘した英訳のみを用いたことに起因する誤読も考えあわせるなら、バトラーはあまりハーバーマスの著作を真剣に読んでいないようである。しかし、実りある知的対話をもたらしそうとするのなら、それは不幸なことであろう。

調原文) その上で、バトラーは次のような四つの問いを発する。(1) われわれは、そのような意味が一挙に確立されるようなコミュニティなのか？ (2) 意味論的領野には永続的な多様性があるのではないのか？ (3) 解釈上の争いを超越して、同じ発言に同じ意味を「与える」立場に立つのは誰なのか？ (4) そのような権威によって与えられる脅威が、制約されないままの多義的な解釈によって与えられる脅威よりも危険ではないと見なされるのは、どうしてなのか？

むろん、これらは純粹な問いではなくてハーバーマスの異議申し立てである。しかし、このような異議申し立ては、すべてハーバーマスの手続き主義的観点に対する誤解に基づいている、と思われる。

まず (1) についてであるが、引用されたハーバーマスの文言からは、このような疑問は導き出せない。一義的な意味が「一挙に確立」できないがゆえに、準拠点が必要なのであり、またそこにとどまる必要も出てくるのである。「理解のプロセスの生産性」とは、真理や正当性や誠実性という妥当性の各局面でコミュニケーションによる合意を積み重ねていくことにより生活世界における自立性や連帯を高めていくことと解釈するならば、そのような生産性を必要としない場合(規範や伝統に自動的に拘束され、その限りで安定性を保証された相互行為)やそのような生産性を阻害する場合(システムによる生活世界の植民地化)もある。理解のプロセスが常に生産的であるわけではなく、またコミュニケーション参加者が常に生産的にコミュニケーションしようとしているわけではない。ただ、了解志向的に言語を用いた場合に、語用論的前提として意味の一義性がコミュニケーション参加者たちによって不可避免的に要請される、ということなのである。

(2) については、ハーバーマスも同意しない理由はない。発話と意味が乖離するという事態の存在は承認されるどころか、それが常態であるという主張すらハーバーマスの理論的枠組とは矛盾しない。

(3) に関しては、バトラーが『近代の哲学的ディスクール』の英訳本から引用しているということから来る問題も関係している。当該の箇所は英訳では the same utterances are assigned the same meaning となっているところが、ドイツ語原文では sie denselben Äußerungen dieselbe Bedeutung beimessen となっている。ドイツ語原文にある sie (彼ら) は、前にある alle Beteiligten (あらゆる参加者) を指している。直訳すると、「あらゆる参加者が同じ発言に同じ意味を与える」となり、同じ発言に同じ意味を「与える」立場に立つのは誰なのかという問いに対する答えは明らかである。

したがって、(4) の問いはもはや意味をもたない。強制された合意をいかに突破し、押しつけられた意味をいかに粉碎するかが、バトラーにとってのアクチュアルな政治的、理論的課題であることを考えるなら、発言の多義性や発言と意味の乖離は、むしろ現状を揺るがし、解放への道筋を見いだすための好機であろう。しかし、ハーバーマスが「意味を押しつける権威」を理論的に定立したというのなら、それはお門違いであろう。

バーバラ・ファルトナーは、バトラーによるハーバーマス批判を三点にわたって検討している²³⁾。そこでは、ハーバーマスによる自らの理論的立場についての説明がもっている三つの側面を、バトラーが無視していることを指摘している。その三つの側面とは、(a) 想定された合意と達成された合意の区別、ならびに社会を統制している現行の規範とコンテクストを超越する批判の規範の区別、(b) バトラー自身の理論的立場を説明する際にも必要な規範性、(c) 妥当要求がもつ無効化可能性 *defeasibility* や可謬性 *fallibility* である。

(a) ファルトナーは、まずバトラーが一貫して経験的なものと超越論的なものの区別を曖昧にしていると主張する。バトラーの語彙のなかでは、規範や規範性は個々人の行動を規制する現行の社会規範とかたく結びついているか、それとほぼ同義である。ハーバーマスは、経験的に妥当したり妥当しなかったりする規範とは区別されたレベルで「理想化する語用論的想定」を考えている。ファルトナーは、それを超越論的なレベルにあるものとする²⁴⁾。「もちろん、合意の観念は、ハーバーマスの叙述のなかでは、コミュニケーション的行為や討議といった理想化する想定と結びついている。しかしながら、これら理想化する語用論的想定は、達成されるべき目標としてではなく、必要なフィクションとして機能する。」²⁵⁾ 語用論的想定は、特定の行為規範ではなく、討議やコミュニケーション的行為の形式的な可能性の条件なのである。

またファルトナーは、前章でもとりあげたコミュニケーション的行為と討議の相違についてバトラーは適切に考慮に入れていない、と考える。これら二つの行為は、合意に対して同じ関係にあるわけではないので、この区別は重要なものとなる。一方の

23) Barbara Fultner, "The Politics of Vulnerability: On the Role of Idealization in Butler and Habermas", in *Jürgen Habermas Volume III* (SAGE Publications, 2002) pp. 108-111

24) ただし、ハーバーマスはアーベルの語用論的超越論と区別するために、自らの立場を「超越論的」と呼ぶことには反対している。

25) *ibid.*, p. 108. そうではあるが、前章でのハーバーマスからの引用文にもあるように、コミュニケーション参加者の視座においては、それはフィクションとして十分に意識されたフィクションではない。

コミュニケーション的行為は、合意の存在を前提にしており、諸々の妥当要求は疑問に付されてはいない。それに対して他方の討議は、合意の明らかな欠如の発見によって動機づけられている。「一方は、合意が存在する、ということを前提にしており、他方は、合意は達成、あるいはつくり出されうるということを前提にしている。」²⁶⁾

(b)「バトラー自身の普遍性についての説明は、ハーバーマスの考えを前提にしている」とファルトナーは主張する。というのも、バトラー自身の概念的枠組の内部にとどまる限りは普遍的なものについての現在の基準がなぜより包摂的にならねばならないのかを説明する術がないからである。「バトラーが指摘するように、普遍的なものは外部からの挑戦に対する応答としてのみ言明されうるが、その挑戦はひるがえって当然言明されないままに普遍的なもの——文脈を超越した規制理念——を前提にしている。」²⁷⁾

(c) ハーバーマスにおける可謬主義的な要素を認めようとしないバトラーに対して、『触発する言葉』における先にあげたものとは異なるもう一つのバトラーによるハーバーマスからの引用のなかで、皮肉にもハーバーマスが妥当要求の批判可能性と無効化可能性に言及していることを、ファルトナーは指摘する。それは次の引用である。「言語ゲームが機能するのは、ひとえに言語ゲームが個々のどんな言語ゲームをも越える理想化を前提としているからであって、そうした理想化は、あり得べき了解のために必要な条件として、諸々の妥当要求に基づく批判に開かれた合意への展望を開くのである。」²⁸⁾

以上のようなファルトナーの指摘のなかでも、二点めの指摘 (b) は特に重要である。普遍的なもののから排除された外部からの異議申し立てが、なぜ普遍性の名のもとに行われなければならないのか、あるいはなぜ行われうるのか、バトラーによる説明では依然として不明だからである。また、ファルトナーは指摘していないことだが、異議申し立ては、暴力的に自らの意志を貫徹、実現しようとするのでない限り、異議を申し立てる側は、それを受けた側や第三者によるその意味の了解や要求の受諾をあてにしなければならない。

発言の多義性や発言と意味の乖離という事態は、日常的コミュニケーションの場でも生じうるが、特に錯綜した多文化的な状況のなかではむしろ常態として存在する。

26) *ibid.*, p. 109.

27) *ibid.*, p. 110. 正確に言えば、この点に関しても前章でふれたように、普遍語用論によって導き出された了解志向的発話行為における普遍的な理想的発話状況の先取りは、単なる規制原理ではない。

28) *ibid.*, p. 110. Butler, *op. cit.*, p. 88. Habermas, a. a. O., S. 233-234.

だからこそバトラーは「翻訳」の必要性を説き、ハーバーマスがその困難な課題を回避していると非難するのであるが、ハーバーマスは、妥当要求が疑わしくなり妥当要求そのものがテーマ化されて議論の対象になる討議の一種として「解釈学的討議」の重要性にも言及している。「表現解釈の妥当性が異論の余地のあるものになる」²⁹⁾ ケース、すなわち意味の一義性が疑わしくなり、理解可能性という妥当要求がもはやそのままでは認証されないようなケースにおいて、相互理解に到達するために用いている言語自体の意味をめぐる討議が開始される。したがって、ハーバーマスは「翻訳」という課題を回避しているのではなく、逆にコミュニケーションのプロセスのなかでどこにどういう論理でそれが位置づけられるのかを明確にしようとしているのである。普遍的なものをめぐるバトラーの説明は、ハーバーマスの普遍主義とは矛盾しない。むしろそれは、凝固した普遍性を批判し解体しようとするバトラーの意図を支持し、補完する性質をもっているのではなかろうか。

29) Habermas, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, S. 115.